

*LIBERA CURIOSITAS*

**MÉLANGES D'HISTOIRE ROMAINE ET D'ANTIQUITÉ TARDIVE  
OFFERTS À JEAN-MICHEL CARRIÉ**

# BIBLIOTHÈQUE DE L'ANTIQUITÉ TARDIVE

## PUBLIÉE PAR L'ASSOCIATION POUR L'ANTIQUITÉ TARDIVE

c/o Bibliothèque d'Histoire des Religions  
Maison de la Recherche de l'Université de Paris-Sorbonne (Paris IV)  
28 rue Serpente 75006 Paris (France)

Cette collection sans périodicité régulière, éditée par Brepols Publishers, est conçue comme la série de suppléments à la revue *Antiquité tardive* publiée depuis 1993 par l'Association chez le même éditeur. Elle est composée de monographies, de volumes de *Mélanges* ou de *Scripta Varia* sélectionnés soit par l'Association avec l'accord de l'éditeur soit par l'éditeur avec l'agrément de l'Association dans le domaine de compétence de l'Association : histoire, archéologie, littérature et philologie du IV<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle (de Dioclétien à Charlemagne). Un conseil scientifique procède à la sélection et supervise la préparation quand elle est assurée par l'Association, sous la responsabilité du Conseil d'Administration dont voici la composition actuelle :

*Président* : **F. Baratte**, professeur d'archéologie de l'Antiquité tardive, Université Paris-Sorbonne.

*Vice-présidente* : **G. Cantino Wataghin**, professoressa di Archeologia Cristiana e Medievale, Università del Piemonte Orientale, Vercelli.

*Secrétaire* : **Th. Rechniewski**.

*Trésorier* : **M. Heijmans**, ingénieur de recherches au CNRS, Centre Camille Jullian (Aix-en-Provence).

*Membres* : **J.-P. Caillet**, professeur d'histoire de l'art du Moyen Âge, Université Paris Ouest-Nanterre ; **J.-M. Carrié**, directeur d'études, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris ; **E. Destefanis**, docente all'Università del Piemonte Orientale, Vercelli ; **J. Dresken-Weiland**, Priv. Doz., Université de Göttingen ; **A. S. Esmonde Cleary**, professor, Department of Archaeology, University of Birmingham ; **S. Janniard**, maître de conférence à l'Université François-Rabelais, Tours ; **M. Jurković**, professeur à l'Université de Zagreb ; **G. Ripoll**, profesora titular de arqueología, Universitat de Barcelona ; **J. Terrier**, archéologue cantonal, Genève.

### Déjà parus :

1. *Khirbet es Samra 1* sous la direction de J.-B. Humbert et A. Desreumaux et sous le patronage de l'École Biblique et Archéologique Française et du Centre d'Étude des Religions du Livre (CNRS), 1998.
2. A. Michel, *Les églises d'époque byzantine et umayyade de Jordanie (provinces d'Arabie et de Palestine), V<sup>e</sup>- VIII<sup>e</sup> siècle. Typologie architecturale et aménagements liturgiques (avec catalogue des monuments)*, 2001.
3. *Humana sapit. Études d'Antiquité tardive offertes à Lellia Cracco Ruggini*, édité par J.-M. Carrié et R. Lizzi, 2002.
4. N. Thierry, *La Cappadoce de l'Antiquité au Moyen Âge*, 2002.
5. *Mélanges d'antiquité tardive. Studiola in honorem Noël Duval*, édité par C. Balmelle, P. Chevalier et G. Ripoll, 2004.
6. *The Past Before Us. The Challenge of Historiographies of Late Antiquity*, édité par C. Straw et R. Lim ; Actes du colloque tenu à Smith College (Northampton, MA) en 1999, 2005.
7. A. Chavarría Arnau, *El final de las uillae en Hispania (siglos IV-VIII)*, préface de G. Ripoll et de J. Jarnut, 2006.
8. H. Brandenburg, *Ancient Churches of Rome from the fourth to the seventh century. The dawn of Christian Architecture in the West*, photographs by A. Vescovo, trad. de l'allemand par Andreas Kropp, 2005.
9. L. Khroushkova, *Les Monuments chrétiens de la côte orientale de la Mer noire (Abkhazie), IV<sup>e</sup>- XIV<sup>e</sup> siècles*, 2007.
10. *Stucs et décors de l'Antiquité tardive au Moyen Âge*, Actes du Colloque (Auxerre, 2005), édité par Chr. Sapin, 2007.
11. Renée Collardelle, *La Ville et la mort. Saint-Laurent de Grenoble, 2000 ans de tradition funéraire*, 2008
12. M. Fixot et J.-P. Pelletier, *Saint-Victor de Marseille, Étude archéologique et monumentale*, 2009.
13. *Saint-Victor de Marseille, Études archéologiques et historiques*. Actes du Colloque Saint-Victor, Marseille, 18-20 nov. 2004, édité par M. Fixot et J.-P. Pelletier, 2009.
14. St. Ratti, « *Antiquus error* ». *Les ultimes feux de la résistance païenne*, *Scripta varia* augmentés de cinq études inédites, préface de J.-M. Carrié, 2010.
15. Nina Iamanidzé, *Les installations liturgiques sculptées des églises de Georgie (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, 2011.
16. Maria Xanthopoulou, *Les Lampes protobyzantines*, préface de J.-P. Sodini, 2010.
17. *Carte des routes et des cités de l'Afrique romaine établie par Pierre Salama*, réalisée par l'Institut géographique national (Paris), notices sur les sites antiques des provinces de Proconsulaire, de Byzacène et de Tripolitaine rédigées sous la direction de N. Duval, J. Desanges, Cl. Lepelley et S. Saint-Amans, 2010.
18. S. Carella, *Architecture religieuse haut-médiévale en Italie méridionale : le diocèse de Bénévent*, 2010.
19. *Le Proche-Orient de Justinien aux Abbassides. Peuplement et dynamiques spatiales*, Actes du colloque édités par A. Borrut, M. Debié, A. Papaconstantinou, D. Pieri, J.-P. Sodini, 2012.
20. M.-C. Comte, *Les reliquaires du Proche-Orient et de Chypre à la période protobyzantine (IV<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècle)*, 2012.
21. M. Studer-Karlen, *Verstorbenen darstellungen auf frühchristlichen Sarkophagen*, 2012.
22. *Le cheval dans les sociétés antiques et médiévales*, Actes des Journées d'étude internationales organisées par l'UMR 7044 (Étude des civilisations de l'Antiquité), Strasbourg, 6-7 novembre 2009, édités par S. Lazaris, 2012.
23. *Les 'domus ecclesiae' : aux origines des palais épiscopaux*, Actes du colloque tenu à Autun du 26 au 28 novembre 2009, édités par S. Balcon-Berry, Fr. Baratte, J. P. Caillet, D. Sandron, 2012.
24. J.C. Magalhaes de Oliveira, 'Potestas populi'. *Participation populaire et action collective dans les villes de l'Afrique romaine tardive (vers 300-430 apr. J. C.)*, 2012.
25. M. Fixot, *Le Groupe épiscopal de Fréjus*, 2012.
26. B. Boissavit-Camus, *Le baptistère Saint-Jean de Poitiers. De l'édifice à l'histoire urbaine*, 2014.
27. Y. Narasawa, *Les autels chrétiens du Sud de la Gaule (V<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles)*, 2014.
28. J.-L. Prisset, *Saint-Romain-en-Gal aux temps de Ferréol, Mamert et Adon. L'aire funéraire des thermes des Lutteurs (IV<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles)*, 2015.
29. S. Balcon-Berry, *La mémoire des pierres. Mélanges d'archéologie, d'art et d'histoire en l'honneur de Christian Sapin*, 2016.
30. D. Glad, *L'armement dans la région balkanique à l'époque romaine tardive et protobyzantine (284-641)*, 2015.
31. *Libera curiositas. Mélanges d'histoire romaine et d'Antiquité tardive offerts à Jean-Michel Carrié*, édité par C. Freu, S. Janniard, A. Ripoll.
32. E. Neri, *Tessellata vitrea tardoantichi e altomedievali. Produzione dei materiali e loro messa in opera. Considerazioni generali e studio dei casi milanesi*, 2016.
33. C. Proverbio, *I cicli affrescati paleocristiani di S. Pietro in Vaticano e S. Paolo fuori le mura, in preparazione*.

© BREPOLS PUBLISHERS

IT MAY NOT BE DISTRIBUTED WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER.

**BIBLIOTHÈQUE DE L'ANTIQUITÉ TARDIVE**  
PUBLIÉE PAR L'ASSOCIATION POUR L'ASSOCIATION POUR L'ANTIQUITÉ TARDIVE

31

*LIBERA CURIOSITAS*

**MÉLANGES D'HISTOIRE ROMAINE ET D'ANTIQUITÉ TARDIVE  
OFFERTS À JEAN-MICHEL CARRIÉ**

Édités par  
Christel FREU, Sylvain JANNIARD et Arthur RIPOLL

Préface de Jean ANDREAU



BREPOLS

© 2016, Brepols Publishers n.v., Turnhout, Belgium.



All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise without the prior permission of the publisher.

D/2016/0095/206

ISBN 978-2-503-56675-7

e-ISBN 978-2-503-56873-7

DOI 10.1484/M.BAT-EB.5.110801

Printed in the EU on acid-free paper.

## Table des matières

<b>Avant-propos</b> .....	IX
<b>Principales abréviations</b> .....	XIII
<b>Bibliographie de Jean-Michel Carrié</b> .....	XV

<b>Jean Andreau</b> PRÉFACE .....	1
--------------------------------------	---

### I - ARMÉE, FISCALITÉ ET ADMINISTRATION DE L'ÉTAT ROMAIN

<b>Patrick Le Roux</b> MARCUS ANTONIUS PRIMUS, UN ARTISAN DE LA VICTOIRE (VERS 23 – VERS 98) .....	9
---	---

<b>Hélène Cuvigny</b> UNE DÉDICACE À ZEUS HÉLIOS GRAND SARAPIS HONORANT UN <i>DESECTOR</i> SUR UN OSTRACON DU MONS CLAUDIANUS .....	17
---	----

<b>Michel Reddé</b> RETOUR SUR LES <i>CASTRÀ DIONYSIADOS</i> .....	23
---	----

<b>Pierre Cosme</b> QUAND UNE FLOTTE ROMAINE DESCENDAIT LA SEINE : HYPOTHÈSES SUR L'ÉTAT-MAJOR DES TÉTRARQUES .....	33
---	----

<b>Sylvain Janniard</b> LE MANIEMENT DES ARMES OFFENSIVES DANS L'INFANTERIE ROMAINE TARDIVE (III <sup>e</sup> – VI <sup>e</sup> SIÈCLES APR. J.-C.) .....	43
---	----

<b>Margarida Maria de Carvalho</b> PHILANTHROPIE ET ROYAUTÉ CHEZ JULIEN : DEUX CONCEPTS POUR UNE MEILLEURE COMPRÉHENSION DE SES PRATIQUES MILITAIRES .....	55
--	----

**Aude Laquerrière-Lacroix**

*SINE INQUIETUDINE POSSIDERE*. REMARQUES SUR LA PORTÉE POLITIQUE ET FISCALE  
D'UNE EXPRESSION JURIDIQUE (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> SIÈCLES APR. J.-C.) ..... 61

**Gilles Bransbourg**

LE GRAND ÉCART. LES DESTINS DIVERGENTS DE L'ORIENT ET DE L'OCCIDENT  
À TRAVERS LE PRISME FISCAL DE L'EMPIRE TARDIF ..... 67

**Jean Gasco**

REÇU DE BLÉ POUR LES ANNONES DES BIS ELECTI ET DES NUMIDES ..... 83

**Jean-Luc Fournet**

UN REÇU POUR LA *SYNÉTHEIA* DU TRIBUN D'ANTAIOUPOLIS  
PROVENANT DES ARCHIVES DE DIOSCORE D'APHRODITÉ (VI<sup>e</sup> SIÈCLE) ..... 91

**Simon Corcoran**

THE WÜRZBURG FRAGMENT OF JUSTINIAN'S CONSTITUTIONS  
FOR THE ADMINISTRATION OF RECOVERED AFRICA ..... 97

## II - ROME À SES FRONTIÈRES: DIPLOMATIE, ALLIANCES, RECRUTEMENT

**Yann Rivière**

*CIVITATEM AMITTERE* : BANNISSEMENT, EXTRADITION ET DROIT DES AMBASSADEURS  
SOUS LA RÉPUBLIQUE ROMAINE ..... 117

**Alain Chauvot**

JULIEN, AMMIEN ET LES LÊTES. À PROPOS D'AMMIEN, XX, 8, 13 ..... 141

**Guillaume Sartor**

DES CHEFS FÉDÉRÉS, UN EMPIRE ET DES HOMMES ..... 151

**Ariel Lewin**

LUOGHI E MODI DEL POTERE DEI FILARCHI ARABI NELLA TARDA ANTICHITÀ ..... 167

**Maria Grazia Bajoni**

LE *SACRAE LITTERAE* NELLE RELAZIONI DIPLOMATICHE FRA I ROMANI E I PERSIANI  
(SECOLI IV-VI D.C.): EVIDENZE DIPLOMATICHE ED ENUNCIATIVE ..... 173

## III - ÉCONOMIE ET SOCIÉTÉ DANS L'ANTIQUITÉ ROMAINE ET TARDIVE

**Adam Bülow-Jacobsen**

*STOMOMA*. WHY, WHAT, WHENCE, AND HOW? ..... 183

**Christel Freu**

CONSOMMATION POPULAIRE ET GRATUITÉ SOUS L'EMPIRE ROMAIN :  
LA CHASSE PAYSANNE EN QUESTION ..... 191

**Lellia Cracco-Ruggini**

LA *TUSCIA* TARDOANTICA:  
ANNOTAZIONI PROSOPOGRAFICHE, SOCIOECONOMICHE E CULTURALI ..... 203

TABLE DES MATIÈRE	481
<b>Domenico Vera</b> LA <i>VITA MELANIAE IUNIORIS</i> , FONTE FONDAMENTALE PER LA STORIA ECONOMICA E SOCIALE DELLA TARDA ANTICHITÀ .....	217
<b>Dominic Moreau &amp; Jean-Philippe Carrié</b> L'AGGLOMÉRATION ROMAINE D'ABRITUS (MÉSIE INFÉRIEURE / MÉSIE SECONDE) : SOURCES TEXTUELLES ET BILAN ARCHÉOLOGIQUE .....	229
<b>Catherine Saliou</b> POUR UNE ÉTUDE DE L'ORGANISATION DE L'ESPACE URBAIN D'ANTIOCHE SUR L'ORONTE DANS L'ANTIQUITÉ TARDIVE .....	257
<b>Marilena Casella</b> DÉCHIFFREMENT HISTORIQUE DE L'ÉCRITURE LIBANIENNE. À PROPOS DE LIBANIOS, DISCOURS 48 ET 49 .....	265
<b>Bernadette Cabouret-Laurioux</b> UNE COURONNE POUR UN EMPEREUR. AMBASSADES DE L'OR CORONAIRE DANS L'ORIENT GREC .....	281
<b>Federico Morelli</b> PRODOTTI TESSILI E PREZZI IN UN PAPIRO VIENNESE DEL VII SECOLO .....	295
IV. GENRES LITTÉRAIRES ET ARTISTIQUES DE L'ANTIQUITÉ TARDIVE	
<b>Averil Cameron</b> CULTURE WARS: LATE ANTIQUITY AND LITERATURE .....	307
<b>Antony Hostein</b> PROBLÈMES DE TRADUCTION DANS LES PANÉGYRIQUES LATINS. L'EXEMPLE DU DISCOURS D'EUMÈNE (298 AP. J.-C.) .....	317
<b>Stéphane Ratti</b> HERENNIANUS DANS L' <i>HISTOIRE AUGUSTE</i> , FLAVIUS POLLIO FLAVIANUS ET NICOMAUQUE FLAVIEN SENIOR .....	327
<b>Simon Esmonde Cleary</b> THE VILLAS OF LATE ROMAN BRITAIN AND THE VOCABULARY OF ARISTOCRATIC POWER AND CULTURE IN THE WEST .....	333
<b>Jutta Dresken-Weiland</b> DIE VERMÄHLUNG MARIAS. EIN BEISPIEL ASKETISCHER IKONOGRAPHIE AUF EINEM STADTRÖMISCHEN SARKOPHAG DES SPÄTEN 4. JHS .....	347
<b>Jean-Pierre Caillet</b> ÉMERGENCE ET DIFFUSION D'UNE ICONOGRAPHIE DOGMATIQUE : L'ÉVENTUELLE « MÉDIATION » DES SARCOPHAGES ROMAINS .....	355
<b>Geoffrey Greatrex</b> RÉFLEXIONS SUR LA DATE DE COMPOSITION DES <i>GUERRES PERSES</i> DE PROCOPE .....	363

## V - PAÏENS ET CHRÉTIENS DANS L'ANTIQUITÉ TARDIVE

<b>Valerio Neri</b> I CRISTIANI E LA GIUSTIZIA PENALE: PRINCIPI E PRASSI (SEC. IV-V) .....	369
<b>Julio Cesar Magalhaes de Oliveira</b> <i>VBI ECCLESIA ?</i> BASILIQUES CHRÉTIENNES ET VIOLENCE RELIGIEUSE DANS L'AFRIQUE ROMAINE TARDIVE .....	387
<b>Giovanni Alberto Cecconi</b> LA <i>CATERVA</i> DI CESAREA DI MAURETANIA (ALTRE RIFLESSIONI) .....	399
<b>Bruno Pottier</b> LA BIOGRAPHIE D'ALEXANDRE SÉVÈRE DANS L' <i>HISTOIRE AUGUSTE</i> : UN MIROIR DES PRINCES HONORIUS ET ARCADIUS .....	405
<b>Pierre-Henri Ortiz</b> <i>L'INSANIA HAERETICORUM</i> DANS LE <i>CODE THÉodosien</i> : ENTRE DÉNIGREMENT ET REQUALIFICATION JURIDIQUE DE LA DÉVIANCE RELIGIEUSE .....	419
<b>Philippe Blaudeau</b> HYPATIE CONVERTIE AU NESTORIANISME ? ENQUÊTE SUR LA PRODUCTION D'UN FAUX ANTI-CYRILLIEN .....	429
<b>Rita Lizzi Testa</b> SAN GIROLAMO A MONTEFALCO (UMBRIA) TRA AFFRESCHI, ISCRIZIONI E APOCRIFI .....	439
<b>Index nominum</b> .....	457
<b>Index locorum</b> .....	465
<b>Index rerum</b> .....	471
<b>Table des matières</b> .....	479







## LA CATERVA DI CESAREA DI MAURETANIA (ALTRE RIFLESSIONI)\*

*The Caterna in Caesarea in Mauretania (new reflections). Augustine, in a passage in the fourth book of the De doctrina Christiana, recalls the ritual battle between opposing factions that took place every year in the city of Caesarea in Mauretania and of which he was a witness in summer 418 AD. The bishop managed to end the struggle with his sermons. This paper reconsiders with a sociological approach the nature and the function of this struggle: its origin as a pagan-indigenous festival, its transformation in the Romanized and Christianized North-African context in the age of S. Augustine. The analysis is conducted in dialogue and discussion with a recent contribution by B. D. Shaw on the same theme.* [Author]

Brent Shaw, nel suo libro *Sacred Violence. African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*, dedica molte pagine al significato di un cerimoniale popolare attestato da Sant'Agostino per il secondo decennio del V secolo a Cesarea di Mauritania e noto come *Caterna*<sup>1</sup>. Del tema mi ero occupato specificamente in un articolo recente e sollecitato dalle osservazioni di Shaw intendo in questa sede tornarvi.

I. La testimonianza unica, di Agostino, sul rituale della *Caterna* proviene da un brano del *De doctrina christiana* (IV, 53) che è necessario citare per esteso:

*Non sane, si dicenti crebrius et vehementius acclametur;*

\* Mi legano da tanto tempo a Jean-Michel Carrié rapporti di amicizia e di condivisione di interessi scientifici. Sono felice, ora, di poter rendergli omaggio, con sincero affetto.

1. B. D. Shaw, *Sacred Violence. African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*, Oxford, 2011, pp. 13-28; cfr. G. A. Cecconi, *Come finisce un rituale pagano: la "Caterna" di Cesarea di Mauretania*, in E. Lo Cascio, G. Merola (a cura di), *Forme di aggregazione nel mondo romano*, Bari, 2007, pp. 345-361, che riprenderò qui da vicino, in vari punti del presente lavoro, sfumando quanto serve. Cesarea, promossa colonia nel 40 d. C., fu il capoluogo amministrativo della provincia diocleziana di *Mauretania Caesariensis* mantenendosi vitale sino all'età vandala; Ammiano XXIX, 5, 18, ricorda Cesarea quale *urbs opulenta quondam et nobilis*, in contrasto con le devastazioni da essa subite ad opera di Firmo prima del 375 (si rimpiange di non conoscere quanto lo stesso Ammiano aveva diffusamente detto sull'etnografia e le origini di Cesarea in un libro perduto). Nonostante la forte romanizzazione, elementi di cultura berbera hanno lasciato significative tracce a livello di costumi sepolcrali, onomastica, religione; élites autoctone o fenice nordafricane furono in svariati casi integrate nella vita magistratuale della colonia. Sulla città, in generale, si veda: Ph. Leveau, *Caesarea de Maurétanie, une ville romaine et ses campagnes*, Rome, 1984; Ph. Leveau, *Caesarea de Maurétanie, précisions, explications*, in *L'Afrique, la Gaule, la religion à l'époque romaine (Mélanges à la mémoire de Marcel Le Glay)*, Bruxelles, 1994, pp. 204-219 (aspetti religiosi); T.W. Potter, *Towns in Late Antiquity: Iol Caesarea and Its Context*, Oxford, 1995 (sintesi sulla fase tardoantica); cfr. inoltre G. A. Cecconi, *cit. (supra)*, pp. 345-347 e B. D. Shaw, *cit. (supra)*, pp. 13-18, con altra bibliografia.

*ideo granditer putandus est dicere; hoc enim et acumina submissi generis et ornamenta faciunt temperati. Grande autem genus plenumque pondere suo voces premit, sed lacrimas exprimit. Denique, cum apud Caesaream Mauretaniae populo dissuaderem pugnam civilem vel potius plus quam civilem, quam « catervam » vocabant – neque enim cives tantummodo, verum etiam propinqui, fratres, postremo parentes ac filii lapidibus inter se in duas partes divisi, per aliquot dies continuos, certo tempore anni sollemniter dimicabant et quisque, ut quemque poterat, occidebat – egi quidem granditer, quantum valui, ut tam crudele atque inveteratum malum de cordibus et moribus eorum avellerem pelleremque dicendo: non tamen egisse aliquid me putavi, cum eos audirem acclamantes sed cum flentes viderem. Acclamationibus quippe se doceri et delectari, flecti autem lacrimis indicabant. Quas ubi aspexi, immanem illam consuetudinem a patribus et avis longaeque a maioribus traditam, quae pectora eorum hostiliter obsidebat, vel potius possidebat, victam, antequam re ipsa id ostenderent, credidi. Moxque sermone finito, ad agendas Deo gratias corda atque ora converti. Et ecce iam ferme octo vel amplius anni sunt, propitio Christo, ex quo illic nihil tale temptatum est. Sunt et alia multa experimenta, quibus didicimus homines, quid in eis fecerit sapientis granditas dictionis, non clamore potius quam gemitu, aliquando etiam lacrimis, postremo vitae mutatione monstrasse.*

Per altro, se l'oratore riceve più forti e frequenti applausi, non si deve per questo credere che egli parli in stile elevato. Questo risultato lo ottengono anche le sottili finezze del genere semplice e gli abbellimenti del genere temperato: invece tante volte il genere elevato col suo peso comprime le grida d'applauso ma fa sgorgare le lacrime. Così, quando a Cesarea di Mauritania cercavo di distogliere la popolazione da una mischia tra cittadini, anzi più che tra cittadini, chiamata "Caterna" – infatti in una certa ricorrenza dell'anno, secondo il rituale, non solo cittadini, ma anche parenti, fratelli, perfino padri e figli, divisi in due schiere, per svariati giorni di seguito combattevano tra loro avendo per armi le pietre e ognuno cercava di uccidere chi poteva –, parlai allora col tono più elevato, per quanto ne fui capace, per sradicare e scacciar via dai loro cuori e dalle loro abitudini, con la forza della parola, un male così crudele e inveterato; e allora ritenni di aver ottenuto qualche risultato non quando li sentii acclamare ma quando li vidi piangere: perché con le loro acclamazioni davano a vedere di imparare e trarre diletto, ma con le lacrime indicavano che erano stati convinti. Quando li vidi, ritenni, prima ancora che lo dimostrassero i fatti, che quella inumana usanza

tramandata dai padri, dagli avi, e per lungo tempo dagli antenati, che come un nemico assediava, o meglio, possedeva i loro cuori, era stata vinta; e subito, posta fine al discorso, volsi i cuori e le bocche a rendere grazie a Dio. Sono ormai trascorsi circa otto anni e anche più, e con l'aiuto di Cristo lì non si è più provato a fare nulla di tal genere. E sono molte altre le esperienze dalle quali abbiamo appreso che la gente manifesta l'effetto che su di essa ha esercitato un discorso sapiente pronunciato in stile elevato non tanto con grida quanto con gemiti, talvolta anche con lacrime e infine col mutamento del modo di vita (trad. it. di M. Simonetti, con alcune mie modifiche).

La presenza di questa digressione su una vicenda contemporanea all'interno di un trattato come il *De doctrina christiana* (composto verso il 396 e completato trent'anni dopo) si spiega ad un tempo con l'enfasi posta dal vescovo di Ippona sull'efficacia della retorica cristiana e con l'impressione che l'episodio dovette fargli. Agostino racconta come, impiegando il registro oratorio elevato, riuscì a suscitare la commozione e il ravvedimento della popolazione di Cesarea e produsse l'abbandono (ormai da otto anni, quando scriveva) di una manifestazione radicata da tempo immemorabile nella vita pubblica della città.

Il vescovo, già sessantaquattrenne, aveva viaggiato in un fine di estate del 418 in Mauritania, a oltre 700 chilometri di strada dalla sua sede episcopale e a circa 1000 da Cartagine, da cui pare si fosse mosso<sup>2</sup>. Lo accompagnarono alcuni colleghi per una missione che gli era stata richiesta da papa Zosimo. La documentazione rimane vaga sui motivi di tale missione (*ecclesiasticae necessitates*). Una volta in città, Agostino aveva tenuto altri sermoni oltre a quello cui si allude nel brano citato, ed ebbe occasione, il 20 settembre di quell'anno, di dibattere pubblicamente col vescovo donatista Emerito. A sentire Possidio, biografo di Agostino (*Vita Augustini*, 14), la vittoria nel "faccia a faccia" garantì un rafforzamento politico della locale comunità cattolica: *ecclesiae Dei augmenta ac firmamenta provenerunt*. È evidente che la chiesa cattolica africana andava mettendo in atto un'offensiva nella regione (dove né Emerito né il suo collega e antagonista cattolico di Cesarea, Deuterius, si dovevano essere attivati per opporsi alla *Caterva*) ed è lecito ritenere che essa non riguardasse solo affari disciplinari interni alla cristianità, ma si ponesse come obiettivo anche l'oscuramento di superstizioni religiose e costumanze popolari non conformi alla morale cristiana<sup>3</sup>.

Quel che della *Caterva* di Cesarea ci colpisce maggiormente è la sua violenza, tanto più scioccante data l'affermazione di Agostino sulla compresenza di stretti consanguinei, confusi da una parte e l'altra della barricata: una notazione troppo insistita perché la si possa liquidare come «a purely rhetorical phrase», come invece ha sostenuto J. Rohoziński<sup>4</sup>.

Non sembra fossero previste né simulazioni di manovre o di scontri bellici né capri espiatori né scelte di sostituti sacrificali che simboleggiassero le anime della città nella cornice di una pratica esplicitamente dualistica.

In assenza, per il mondo antico, di confronti davvero aderenti con il rituale agostiniano (cfr. *infra*), avevo formulato alcune ipotesi partendo da criteri interni, ossia cercando di capire a fondo quanto ci dice Agostino nel suo testo.

Se attribuiamo alle parole di Agostino una tendenza all'esagerazione, se in quel suo *occidebat* possiamo cogliere una qualche iperbole, dovremo immaginarci che, anziché coinvolgere in una lotta furiosa una parte cospicua della cittadinanza, il costume della *Caterva* prevedesse che si battessero due gruppi scelti di cittadini (pur sempre numerosi) e che l'obiettivo dei duellanti non fosse necessariamente quello di uccidere il maggior numero di avversari, ma di colpirci a vicenda come un bersaglio più o meno ravvicinato, e che fare feriti e morti, non già obiettivo dei contendenti, come dalla lettera del dettato agostiniano, fosse una conseguenza inevitabile di questa drammatica ma eccitante sfida. La sostanza non cambia di molto. Come più diffusamente ho avuto modo di sostenere in altra sede, il riferimento a *lapides* unito al significato del vocabolo *caterva* come mischia violenta e caotica sembrerebbe indirizzare per un "corpo a corpo" ove i combattenti, mediante vestimenti o in qualche altro modo distinguibili tra di loro, tenessero in mano dei ciottoli pietrosi. Ma la possibilità che si trattasse di questa particolare dinamica urta con la difficoltà che un simile tipo di battaglia ravvicinata potesse durare così a lungo come dice Agostino (o anche assai di meno) senza una regolamentazione che dalle conseguenze comunque cruenti evocate dal vescovo ipponense impedisse che si arrivasse a vere e proprie carneficine, difficilmente accettabili dalle autorità municipali e provinciali, che in realtà avevano sempre mantenuto viva la manifestazione come evento popolare tradizionale, che non si poteva neppure pensare di sopprimere.

2. « Une fin d'été à Caesarea (Cherchell) »: S. Lancel, *Saint Augustin*, Paris, 1999, pp. 493-497, ove il nostro episodio (considerato en passant) è tradotto «la mêlée» (p. 494).

3. A Cesarea era convocato un sinodo provinciale: Aug. *Retract.* II, 51, 78; cfr. inoltre *Ep.* 190, 1 (lettera sull'origine dell'anima); 193, 1 (lettera più breve della precedente ma pure a carattere dottrinario, che evoca una *urgentia* che avrebbe costretto Agostino a recarsi in Mauritania); 209, 8; Possid. *Vita Aug.* 14. Su questo spostamento di Agostino, O. Perler, *Les voyages de Saint Augustin*, Paris, 1969, pp. 345-350, spec. 349; cfr. G. Bonner, *Augustine's Visit to Caesarea in 418*, in C. W. Dugmore, Ch. Duggan (a cura di), *Studies in Church History*, 1, London, 1964, pp. 104-113: Agostino non era andato a Cesarea apposta – la ricerca del contenuto delle *ecclesiasticae necessitates* è al

centro della disamina di Bonner – per operare contro la *Caterva*, che l'autore definisce «the organised local brawl, hallowed by tradition though by nothing else, which came to resemble a miniature civil war» (p. 104); inoltre M. Banniard, *Viva voce. Communication écrite et communication orale du IV<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle en Occident latin*, Paris, 1992, pp. 91-92 (all'interno di un lungo capitolo dedicato al *de doctrina christiana*). Conservato è il *Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem* (CSEL 53, pp. 167-178).

4. J. Rohoziński, *Ritual Violence and Society in Maghreb. Regarding a Passage of St. Augustine's De Doctrina Christiana*, in Euergerias Charin. *Studies presented to Benedetto Bravo and Ewa Wipszycka by their Disciples*, Warsaw, 2002, pp. 219-223, spec. 222.

Allora – e ciò mi era parso più probabile – forse i corpi contundenti erano costituiti da oggetti che venivano scagliati a distanza; tale esercizio, a sua volta certamente regolamentato, magari con pause e riprese degli scontri, potrebbe ricondursi alla formalizzazione rituale di costumi cruenti (bellici?) atavici nei quali i sassi (*lapides*) erano usati come armi etniche, tribali, assolutamente normali per gruppi il cui habitat era brullo e pietroso<sup>5</sup>.

Rileggiamo alcuni punti del testo su questa *pugna civilis vel potius plus quam civilis* (espressione riferibile al coinvolgimento di sfere sociali più ristrette della città, come la famiglia, in un combattimento che aveva l'aspetto di uno scontro fra nemici veri, cfr. i vocaboli *dimicabant, hostiliter* ecc.)<sup>6</sup>: là dove è ricordato il carattere inveterato e ancestrale di quello che per Agostino era indiscutibilmente un grave *malum*; là dove vengono impiegate formulazioni molto aspre come *immanis consuetudo*, altrove impiegate nelle fonti latine per parlare di qualcosa di disumano, ad esempio le abiezioni sacrificali; e anche là dove Agostino evidenzia il nesso che univa la componente tradizionale della pratica con quella sorta di estasi demoniaca che investiva gli animi dei partecipanti: *de cordibus et moribus eorum avellerem pelleremque... immanem illam consuetudinem a patribus et avis longeque a maioribus traditam, quae pectora eorum hostiliter obsidebat*<sup>7</sup>.

Battaglie primordiali tra gruppi sono storicamente attestate in una serie di contesti diversi. Non vogliamo proporre accostamenti e comparazioni che rischierebbero di rivelarsi superficiali. Cionondimeno richiamarne alcuni esempi può offrire qualche suggestione interessante a fronte della nostra *Caterva*. Nella America centrale e meridionale dall'età precolombiana sino ad oggi dalle *Ball games* di maya e aztechi, al *Tinku* degli altipiani boliviani, si svolgevano e hanno continuato a svolgersi sino ai nostri tempi violente e sanguinose competizioni intracomunitarie o tra villaggi vicini, rispettivamente con lancio di palle durissime di gomma imbottita e con impiego di pietre: le più antiche caratterizzate da espiazioni mediante sacrifici umani, le altre comunque connesse con aspettative superstiziose di un aumento della fertilità della terra, bagnata dal sangue dei partecipanti al rito<sup>8</sup>. Ma anche con riguardo all'Italia medievale e moderna, è possibile notare alcune analogie, dal punto di vista dei contenuti cerimoniali, del significato che la tradizione aveva per la società cittadina nel suo complesso e dei problemi etici e di ordine pubblico che essa poneva. Oltre alla più caotica "Verra antica" veneziana<sup>9</sup>, una bipartizione della città, fra parte alta

e parte bassa ("di sopra" e "di sotto") si ritrova a Perugia nella c.d. battaglia dei sassi (*prelium lapidum*): ogni anno i due settori dovevano impossessarsi di uno spazio intermedio che li divideva avanzando con armature protettive fra piogge di pietre; fu un religioso, nel 1425, San Bernardino da Siena, a ottenere l'abrogazione della "battaglia" da parte di poteri secolari forse viepiù preoccupati per le degenerazioni cui questa solennità poteva dar luogo, ma senza essere riusciti o avere avuto la volontà politica di farla cessare prima<sup>10</sup>.

Naturalmente si pone il problema dell'individuazione di raffronti per quadri storici e geografici più vicini a quello evocato da Agostino. In un passo famoso (IV, 180), Erodoto racconta delle popolazioni libiche confinanti di Macli e Ausei, e di una festa annuale arcaica in onore di una divinità indigena, corrispondente all'Atena greca: due squadre di ragazze vergini (entrambe però tratte dall'etnia degli Ausei) lottano con ferocia, munite di pietre e bastoni, in un combattimento selvaggio durante il quale alcune di esse muoiono a seguito delle ferite; costoro sono considerate false vergini<sup>11</sup>. Si trattava di una lotta rituale certamente non isolata in ambito nordafricano e libico. Nonostante neppure questa comparazione possa fornire elementi interpretativi pregnanti (per esempio la connotazione iniziatica della festa non sembra entrare in questione nel caso qui in esame), non si può escludere che la *Caterva* di Cesarea rientrasse in questo tipo di sostrato culturale. Secondo storici delle religioni africane antiche come G. Ch. Picard o Mh. Fantar – per il quale la *Caterva* rappresentava «une lutte rituelle dont la signification ne devait pas être tout à fait différente de celle dont parlait Hérodote» – erano riti di rigenerazione stagionale della collettività, interpretabili in collegamento con i cicli di fertilità<sup>12</sup>.

La critica storica si è, dagli inizi del xx secolo, altrimenti esercitata (seppur raramente e in modo, salvo eccezioni a me ignote, sempre piuttosto cursorio) nel tentativo di interpretare l'intrigante e misteriosa festa della *Caterva*. Wissowa vi vide un rituale marziale collegato al culto del dio della guerra e lo avvicinò all'*October Equus* (durante il quale la popolazione della via Sacra, da un lato, e della Suburra, dall'altro, si azzuffavano per la conquista e quindi l'affissione a un edificio del proprio quartiere della testa

5. G. A. Cecconi, *Come finisce un rituale pagano*, cit. (n. 1), p. 53, nota 27.

6. *Ibid.*, sul sintagma *pugna civilis*.

7. Cic. *Font. 31: illam immanem ac barbaram consuetudinem hominum immolantium* (contesto gallico transalpino). Altri riferimenti sull'aggettivo in connessione con ciò che è barbaro, per riti e costumi: *Thesaurus Linguae Latinae*, s.v. *immanis*, col. 439-440.

8. G. A. Cecconi, *Come finisce un rituale pagano*, cit. (n. 1), pp. 354-355 con le note 32-36 per alcune informazioni.

9. *Ibid.*, p. 356 con n. 37; B. D. Shaw, *Sacred Violence*, cit. (n. 1), pp. 22-23 (a p. 22, n. 42 si richiama il caso di Siena, cfr. L. Martines, *Power and Imagination: City-States in Renais-*

*sance Italy*, New York, 1979, pp. 34-41).

10. W. Heywood, *Palio e ponte*, trad. it. Palermo, 1981 (orig. 1904), pp. 161-188, spec. 169-171, 177; cfr. M. Menichelli, *La battaglia dei sassi di Perugia*, Perugia, 2001.

11. Il rituale è appena accennato da J. Rohoziński, *Ritual Violence and Society in Maghreb*, cit. (n. 4), p. 220, n. 2. Specificamente si veda S. Ribichini, *Athena Libica e le parthenoi del lago Tritonis* (*Her. IV, 180*), in *Studi Storico Religiosi*, 2, 1978, pp. 39-60, con particolare riguardo alle pp. 49-53; altra bibliografia in G. A. Cecconi, *Come finisce un rituale pagano*, cit. (n. 1), p. 357, n. 41. Cfr. Pomp. Mela, *De chorogr.* I, 31 per una breve ripresa del racconto erodoteo, ancora attuale ai suoi tempi (I secolo d.C.), con sottolineatura dell'elemento ludico.

12. G. Ch. Picard, *Les religions de l'Afrique antique, civilisations d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, 1955, pp. 15-16; F. Decret, M. Fantar, *L'Afrique du Nord dans l'Antiquité. Des origines au 1<sup>er</sup> siècle*, Paris, 1981, pp. 248-250.



mozzata di un cavallo da corsa precedentemente sacrificata dal *flamen Martialis*<sup>13</sup>. Poco prima di Wissowa, Hermann Usener aveva intitolato *Caterva*<sup>14</sup> un saggio dedicato a una serie di risse, più o meno solennemente ritualizzate o simulate, testimoniate per il mondo greco-romano arcaico e classico; egli si soffermò tra l'altro su pugne caotiche che avevano luogo nell'Urbe, assai apprezzate da Augusto, e sulla denominazione di *catervarii* che caratterizzava secondo Svetonio (*Div. Aug.* 45) i combattenti, il termine essendo anche impiegato nelle fonti per riferirsi a gladiatori che lottavano uniti in gruppo anziché per *paria*<sup>15</sup>. Tale consuetudine, con il suo retroterra religioso e folklorico, sarebbe passata in Africa sino ai tempi di Agostino come portato della colonizzazione e del dominio romani. Al di là di questo assunto, Usener notava la peculiarità del senso che al vocabolo viene attribuito da Agostino rispetto all'accezione più banale di moltitudine, branco, o nel gergo militare di soldatesca disordinata (una "legione" di barbari). Non teneva conto invece di una serie di epitafi di area numida ove le occorrenze del termine di *Catervarius* e simili, anche come elemento cognominale, potrebbero riflettere connessioni con ruoli organizzativi all'interno di altre "caterve" nordafricane<sup>16</sup>. In tempi molto più recenti, un breve contributo di Jerzy Rohoziński<sup>17</sup> ha discusso il «mysterious custom» della *Caterva* soffermandosi esclusivamente (ossia senza considerare possibili prototipi classici) su rituali diffusi nel Marocco antico e poi islamizzato: rituali vuoi legati alla volontà di favorire la produttività della terra, vuoi eziologicamente riconducibili a tensioni fra gli invasori arabi e le popolazioni autoctone berbere. Nel Maghreb islamico esistevano forme di organizzazione sociale di tipo dualistico (il marocchino *leff*, l'algerino *soff*), con conseguenti conflitti e combattimenti periodici tra fazioni, e più in generale nel Nordafrica si sono preservati fino all'epoca contemporanea antagonismi che avevano radici profondissime nella cultura popolare locale. La ricostruzione di Rohoziński a questo proposito richiama – senza scendere però nel merito – ricerche socio-antropologiche dei primi decenni del xx secolo e il volume che dette notorietà allo storico e sociologo della decolonizzazione Jacques Berque (*Structures sociales du Haut-Atlas*, Paris, 1955)<sup>18</sup>. Anche altri studi sottolineano

la efficace funzione istituzionale e autoidentitaria dei conflitti solennizzati aventi luogo in villaggi e tribù del Maghreb, secondo una bipartizione in clan parentelari (*moieties*, termine applicabile anche a altre realtà antropologiche caratterizzate da una divisione sociale in due parti)<sup>19</sup>.

Da quanto sin qui detto, risulta come non sia possibile dimostrare la associabilità del rito descritto da Agostino sia con cerimoniali romani connessi con il culto di Marte sia con altri cerimoniali religiosi del paganesimo classico e romanizzato (il rituale richiamato da Erodoto fornisce tutt'al più una sponda per una comparazione antropologica); lo stesso vale per l'individuazione di eventuali rapporti con forme di spettacoli gladiatorii<sup>20</sup>. Ci limitiamo per ora a affermare che la *Caterva* fosse una festa religiosa "africana", di matrice libico-berbera accolta, o tollerata per la sua popolarità, nel calendario ufficiale delle celebrazioni della colonia di *Caesarea*<sup>21</sup>. Nessun indizio ci induce a pensare a qualche connessione di essa con la lotta tra cattolici e donatisti. Entrambe queste valutazioni saranno brevemente riprese in conclusione.

II. Nella seconda sezione di questo articolo intendo prendere in considerazione la linea interpretativa avanzata da Brent Shaw, cercando di coglierne i punti di corrispondenza e di distinzione rispetto alla mia<sup>22</sup>.

Aprè l'analisi di Shaw<sup>23</sup> una digressione dedicata a *Caesarea* come centro urbano: prospero dal punto di vista economico, vitale sul piano edilizio, politico-amministrativo e culturale. Come altre comunità della Mauretania, la città era d'altra parte un « isolated insular world on the African coast » (B. D. Shaw, *Sacred Violence*, cit. (n. 1), p. 15). Allo stesso tempo legata al substrato indigeno e significativamente romanizzata, dette i natali all'imperatore Macrino, di origine ed educazione maura ma poi pervenuto all'ordine equestre<sup>24</sup>; parti della sua storia tardoantica

13. G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München, 1912<sup>2</sup>, pp. 144-145, spec. 145, n. 2.

14. H. Usener, *Heilige Handlung*, in *Archiv für Religionswissenschaft*, 7, 1904, pp. 281-313, spec. pp. 297-313.

15. G. A. Cecconi, *Come finisce un rituale pagano*, cit. (n. 1), pp. 350-351, n. 19.

16. I casi di *Citirvarius* e *Cathrvarius* in *CIL VIII*, 7413 e 7414 (Cirta) erano accostati da Mommsen a *CIL VIII* 7151, ove si menziona uno *scenicus viarum*, così significandone la funzione. Cfr. p.es., *ILAlg II*, 2731 (Celtianis); *ILAlg II*, 5066 e altre da Thibilis.

17. J. Rohoziński, *Ritual Violence and Society in Maghreb*, cit. (n. 4), da me non conosciuto prima della pubblicazione di *Come finisce un rituale pagano*, cit. (n. 1).

18. J. Rohoziński, *Ritual Violence and Society in Maghreb*, cit. (n. 4), p. 220, note 6 e 7. Rohoziński cita il libro di Berque senza precisazioni come pubblicato nel 1960, ma esso conobbe la sua prima edizione per i tipi PUF nel 1955.

19. P. E. Hermassi, *Leadership and National Development in North Africa: A Comparative Study*, Berkeley, 1972, pp. 9-10.

20. G. A. Cecconi, *Come finisce un rituale pagano*, cit. (n. 1), p. 351, con note 22-24; cfr. anche p. 359.

21. Non manca di rilevare il carattere istituzionalizzato della festa C. Lepelletier, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, II, Paris, 1981, p. 519; cfr. pp. 513-520 su Iol-Caesarea tardoantica.

22. B. D. Shaw, *Sacred Violence*, cit. (n. 1), p. 20, n. 29, afferma a proposito della *Caterva*: « For some recent attempts, see Rohoziński (2002) [J. Rohoziński, *Ritual Violence and Society in Maghreb*, cit. (n. 4)] and Cecconi (2007) [G. A. Cecconi, *Come finisce un rituale pagano*, cit. (n. 1)], whose proffered explanations seem far-fetched, even if they do offer some interesting "anthropological parallels" ». In uno scambio di comunicazioni via e-mail (22-23 novembre 2012) il prof. Shaw mi ha spiegato con grande gentilezza, di cui ancora lo ringrazio, di avere alluso al fatto che a suo avviso le mie ipotesi non sono sostanziate da indizi significativi per sciogliere con affidabile probabilità il dilemma posto dalla cerimonia di cui ci parla Agostino.

23. A essa va riconosciuto un primo merito, ossia di prendere in esame la dimensione terminologica in modo più esteso di quanto sinora fatto.

24. Segnala B. D. Shaw, *Sacred Violence*, cit. (n. 1), p. 16, come anche il grande grammatico tardoantico Prisciano fu nativo di Cesarea.

sono note da Ammiano: i pesanti raid e saccheggi subiti durante la rivolta di Firmo, la sua ripresa già avvenuta anche grazie al contributo delle *élites* locali nei primi decenni del v secolo, quando in città si recò Agostino.

È nel paragrafo intitolato *The Gangs of Caesarea* che lo storico americano si sofferma soprattutto sullo strano ma tradizionale evento al quale il vescovo di Ippona assisté durante la sua visita nel 418. Anche secondo lui le autorità romane avevano fatto “di necessità virtù”, accettando lo svolgimento di una consuetudine irrinunciabile per la cittadinanza (giustamente perciò egli dice: «the practice had been handed down to them by their fathers and their fathers' fathers»), una pratica radicata in una tradizione che potrebbe essere arrivata sino a noi, stanti gli esempi odierni attestati nella regione di Shatt al-Jerid: B. D. Shaw, *Sacred Violence*, cit. (n. 1), p. 23). Anche Shaw richiama battaglie comunali di altre epoche (cfr. sopra) tuttavia senza attribuire loro, se comprendiamo bene, una effettiva capacità esplicativa. Dalla sua indagine intorno al termine *caterva*, nonostante le fonti che lo testimoniano siano anche distanti dal contesto nordafricano, vengono individuati possibili collegamenti con lo sfondo storico del passo del *de doctrina Christiana*, almeno nel senso generico di un denominatore comune costituito dalla pratica della violenza e della violenza sacra tipica delle realtà municipali tardoantiche. Altre critiche agostiniane a spettacoli cruenti, pure messe a confronto con l'episodio in esame, sembrano potersi collocare soltanto nell'alveo delle polemiche cristiane contro gli spettacoli e l'evergetismo che li finanziava. Indicando la *Caterva* come uso africano<sup>25</sup>, Shaw ammette allo stesso tempo che certamente molte altre comunità del Mediterraneo occidentale praticavano gli stessi, o analoghi, rituali violenti. Il problema a nostro avviso rimane: quale grado di parentela si può ipotizzare tra *catervae* indefinite, presupposte ma non testimoniate in modo esplicito, e la *Caterva* della quale tutto ciò che ci è noto deriva dalle parole di Agostino?

L'elemento di maggiore novità della prospettiva di Shaw risiede nell'aver ricondotto la nostra *Caterva* come un esempio del «new religious factionalism of the fourth and fifth centuries» (B. D. Shaw, *Sacred Violence*, cit. (n. 1), p. 24). Nutriamo qualche riserva su quanto le argomentazioni avanzate in merito si rivelino significative ai fini della interpretazione della pratica della metropoli della Mauritania Cesariense. Così, non sapremmo dire quanto sia appropriato far rientrare genericamente nella categoria delle *catervae* gli scontri fra bande giovanili e gli atti di violenza indiscriminata attestati nel iv secolo a Cartagine, quando Agostino vi studiava (Aug. *Conf.* III, 3, 6): tali dinamiche non avevano nessun tipo di istituzionalizzazione, non costituivano (ovviamente) l'oggetto di una manifestazione pubblica annuale, non prevedevano in nessun modo una divisione bipartita della città, ma anzi erano il frutto di forme di devianza individuali e anarchiche. Anche altre situazioni di violenza metropolitana, come quelle legate alle fazioni del circo a Costantinopoli, non

forniscono paradigmi chiari per far progredire la ricerca sul nostro caso<sup>26</sup>. A meno che non si considerino *catervae*, perciò stesso associabili a quella di cui ci si occupa qui, tutte le forme di violenza, a qualunque tipo di dinamica dessero adito, che scoppiavano nelle città (in particolare nordafricane) tardoantiche.

Nell'ultima parte della sua disamina, Shaw evoca l'uso del termine *caterva* in associazione con le aggressive azioni dei circoncellioni, un uso assai evidente in alcuni passaggi del *Contra litteras Petilianus* (II, 14, 33; II, 47, 110; II, 96, 222)<sup>27</sup>. Mi chiedo a tal proposito come una simile indubbia associazione (*catervae* / circoncellioni), possa essere a sua volta posta in parallelo con *De doctrina christiana* IV, 53. Pongo il problema (e tendo a rispondere in senso positivo) se un simile accostamento non marcherebbe una distanza, più che una vicinanza, tra il fenomeno circoncellionico e l'evento cerimoniale di Cesarea, che Agostino riconosce in tutta la sua peculiarità, anche lessicale, senza parlare di conflittualità sociali e religiose cristiane in qualche modo retrostanti al rituale. Che Agostino avesse visto coi suoi occhi uno spettacolo per lui del tutto anomalo, è evidente da quanto dice, e anche da come introduce la sua nota sull'epiclesi del rito, *caterva*, come denominazione tipicamente locale (anche se latina). Brent Shaw non esclude l'ipotesi che «these sentiments and impulses [sc. degli abitanti del capoluogo mauretano]» potessero essere «mobilized for sectarian violence», pure in considerazione della dominante partecipazione dei cristiani della città alla *Caterva* e della missione svolta da Agostino nella regione nel 418. In realtà noi non vediamo nessi tra gli obiettivi iniziali della missione e l'episodio di cui Agostino fu quasi casualmente testimone<sup>28</sup>. Non sappiamo esattamente quale fosse la appartenenza religiosa dei partecipanti al rito, al quale una più che probabile presenza cristiana (ma riteniamo anche di non convertiti) non deve di per sé sottendere una natura religiosa delle motivazioni di tale partecipazione. Pare difficile ritenere che esso fosse stato trasformato in una resa dei conti tra gruppi cristiani contrapposti, nell'ambito di tensioni religiose che pochi anni dopo la Conferenza di Cartagine del 411 ancora certamente saranno state vive. Occorre dire che Shaw del resto non arriva a nessuna apodittica affermazione di questo tipo.

Le specificità rituali della *Caterva* risalivano a mio avviso a tradizioni ancestrali legate al sostrato indigeno e di ovvia matrice profana. Tale solennità continuava a segnare di fatto, agli inizi del v secolo d.C., forme di permanenza di tradizioni paganeggianti, sebbene non sia consentito dallo stato della documentazione misurare l'impatto (non sopravvalutabile) di tali permanenze, anche in ragione del-

25. Su questo dato concordiamo soprattutto dalla prospettiva della sua origine indigena e arcaica, pur probabilmente sottoposta a parziali (e inconoscibili) trasformazioni in età romana.

26. B. D. Shaw, *Sacred Violence*, cit. (n. 1), p. 25 nota 49, attribuisce alla necessità di controllare la violenza studentesca a Roma (come a Cartagine) il varo di *CTh* XIV, 9, 1(370 d.C.); la legge in realtà riflette anche altre esigenze, che vanno evocate come tali, ossia il rispetto dell'organizzazione degli studi universitari nella capitale e della loro regolamentazione didattica.

27. B. D. Shaw, *Sacred Violence*, cit. (n. 1), p. 27; cfr. pp. 656-659.

28. Cfr. più ampiamente le riflessioni conclusive in G. A. Cecconi, *Come finisce un rituale pagano*, cit. (n. 1), pp. 358-361.

la trasformazione della *Caterva*, ormai da molto tempo, in evento civico secolarizzato<sup>29</sup>. Come in altre realtà antropologiche, l'animosità (ma "organizzata") dello scontro poteva essere funzionale a dare fierezza identitaria, coesione sociale e a riconciliare gruppi rivali che in tempi lontani avevano verosimilmente costituito l'intelaiatura della città attuale<sup>30</sup>. Agostino "convertì" con il suo discorso la gente di Cesarea, nel senso non tanto di un passaggio dal paganesimo al cristianesimo né tantomeno dal donatismo al cattolicesimo, ma nel senso più profondo di una creazione delle premesse per una modificazione, rapidamente andata in porto, della consapevolezza, della mentalità, dei comportamenti. Se dobbiamo prestargli fede, il suo fu una

sorta di esorcismo collettivo che certamente indusse anche le élites locali – dalle quali dipendeva, insieme ai governatori provinciali, lo svolgimento o la fine del rituale – a decidere per una sua sospensione e poi abrogazione.

Condividiamo le riflessioni conclusive di Shaw, laddove egli pone la questione reale della coesistenza di «different types of civic violence» e di come essi potessero influenzarsi reciprocamente, e attraverso quali meccanismi. Alla complessità e alla erudizione della analisi di Shaw, anche quando in disaccordo con lui, non possiamo che essere grati.

*Università di Firenze*

29. Dopo la lettura delle pagine di Shaw, la possibilità (considerata cautamente in G. A. Cecconi, *Come finisce un rituale pagano*, cit. (n. 1), pp. 359-360 con n. 50) che il cerimoniale fosse ancora in età agostiniana legato a effettive credenze pagane mi pare da attenuare, senza peraltro doversi escludere affatto. Inoltre, come detto nel testo, niente vieta che sentimenti di diversa origine e natura caratterizzassero attori e spettatori del rito.

30. Cfr. B. D. Shaw, *Sacred Violence*, cit. (n. 1), p. 28: la celebrazione di Cesarea «was not a conflict that mobilized the community against some hated alien presence. It was, rather, a violent ritual in which the community turned inwards on itself».